غياب البعد الإيتيقي في القراءة الحداثية العربية للنص الديني

د. فؤاد مليت

أستاذ محاضر أ– جامعة الجزائر 2

ملخص

يهدف هذا المقال إلى الفحص عن المكانة المرموقة التي يحتلها مفهوم القراءة النقدية للنصوص الدينية لدى الحداثيين العرب المعاصرين. فالحداثيون العرب يسقطون، في مفارقة عجيبة، دون أن يتفطنوا إلى خطورة الأمر وإلى انعكاساته على مشروعهم، ذلك لأنهم في اللحظة التي ينتقدون فيها نزوع خصومهم إلى أقنمة النصوص بجعلها خارج كل تناول تاريخي– نقدي، قد انجروا إلى ضرب من السلوك المشابه لخصومهم، ألا وهو الانبهار بمنجز الحداثة الغربية، وتقديس آلياتها ومناهجها اللسانية والتفكيكية والهرمينوطيقية؛ وهو ما يدفع إلى التساؤل عن وجاهة أطروحة الحداثيين الهادفة إلى إقصاء كل أشكال التقديس من ميدان البحث العلمي، ولاسيما ميدان تأويلية النصوص الدينية. هذا، ويقدر المؤلف أن البعد الإيتيقي يظل العنصر المفقود من الممارسة الهرمينوطيقية للحداثيين العرب. وقد انفتح المقال في نهايته على أفق الأعمال القوية والرائدة للمفكر طه عبد الرحمن، بغرض التنبيه على أقوم السبل لإعادة بعث النقاش، بصدد مسألة الديني، في حدود مطابقة وبالنظر إلى خصوصية هذه المسألة.

الكلمات الدالة: الحداثيون العرب، النصوص الدينية، الإنصاف، الاعتراف.

Abstract

This article aims to examine the eminent standing the religious text critical reading's concept has among the contemporary Arab modernists. In a bizarre paradox, and without being aware of the danger their position would lead to, and because at the moment they criticize their adversary propensity to hypostatize texts by making it outside all historic-critical uptake, they are practicing the same behavior i.e.to be dazzled by the western civilization's achievements and sanctifying its mechanics and linguistic methodology and deconstructing hermeneutics. This lead to questioning the distinction of the modernist thesis that targets to eliminate all forms of sanctification in the scientific research especially the religious texts interpretation. The author estimates that the ethic dimension is still the lost element of the Arab modernists' hermeneutic practice. The article finishes by opening up on the thinker Taha Abderahmanre powerful and pioneering horizons and this to attract attention to the best manners to reintroduce discussion regarding the religious in matching frontiers and also to the specificity of this issue.

Keywords: Arab modernists, religious texts, equity, recognition.

Résumé

Cet article se donne pour tâche d'examiner la place prépondérante que les modernistes arabes accordent à la lecture critique des textes religieux. Paradoxalement, les modernistes arabes tombent, sans en avoir clairement conscience de la gravité de la chose, en contradiction avec eux-mêmes ; car au moment où ils critiquent sévèrement chez leurs adversaires la tendance à hypostasier les textes en les rendant comme des substances au-delà de toute approche historico-critique, se lancent, eux, dans un processus similaire, à savoir un certain émerveillement par les grands succès des méthodes linguistiques, déconstructiviste et herméneutiques contemporaines ; ce qui donne à penser le bien fondé de leurs thèse qui vise à éradiquer toute forme de fascination de domaine de la recherche scientifique, notamment celui de l'interprétation des Ecritures. L'auteur estime que la dimension éthique reste l'élément manquant dans l'exercice herméneutique des modernistes arabes. L'article se termine par une mise en perspective qui s'appui sur l'œuvre puissante du penseur Taha Abderrahman, afin de relancer le débat concernant le religieux dans des termes adéquats.

Mots clés: modernistes arabes, textes religieux, équité, reconnaissance.

مقدمة

لا ينفكُّ لفظ "الحداثة"، إلى اليوم، عن استثارة المثقف العربي الذي لم يتخطَّ– فيما يبدو– لحظة الدهشة الأولى التي واكبت ظهوره في المشهد الفكري العربي المعاصر* وليس من العسير أن نرصد بعض ملامح هذه الاستثارة وما يتفرع عني

ها من توترات، يلوح معها أن "مفهوم" الحداثة ما يزال يتشوف، لدينا، إلى مرحلة الاستقرار المفهومي، وأن وضعه الإشكالي يوحي بالمقاربة التاريخية التي تنظر إلى ما يثيره من قضايا فكرية ومسائل حضارية في أفق إشكال متقادم، شغل مفكرينا وفلاسفتنا الأقدمين قرونا متطاولة، حتى أوشك أن يصير هو الإشكالَ الفلسفي الأوحد؛ ونحن نعني به إشكالَ تفاعل العقل والنقل في فضاء الفكر العربي الإسلامي الكلاسيكي!

1.الحداثة ومفاعيل وقع الدهشة: إطلالة على المفهوم ومداراته

أليس مما يبعث على التحير من أمر الفلسفة الإسلامية، وقد استوى في ذلك طورها التأسيسي الأول وطورها الأخير الذي شهد ضمورها واضمحلالها، أن يكون إشكال العلاقة بين النقل والعقل، أو بين علوم الملة وفلسفة الإغريق الوافدة، هو الصخرة التي

* راجع في مسألة الدهشة هذه تخريجات طريفة لآفاق استثمار دلالاتها ومآلاتها في فتحي المسكيني، الهوية والزمان. تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن، ط1، بيروت، دار الطليعة، 2001.

تحطمت عليها محاولات فلاسفتنا ومجهوداتهم، إلى أن انتهى الوضع، إلى ما نعرف من حالة فكرية بائسة، ما تزال آثارها المشؤومة ماثلة إلى اليوم؟ ولعل ما يصاحب مفهوم الحداثة، راهنا، من توتر، إنما هو شيء شبيه برجع الصدى لتجربة مماثلة، تغيَّرت فيها مواقع الأطراف والظروف السوسيو–تاريخية للمجتمعات العربية الإسلامية، وبقي فيها أمرٌ ثابتا قائما، هو حالة التوجس وواقع الإنكار المتبادل؛ ومن الطبيعي في حال كهذه أن يكون الجو مناسبا، لا لقيام حوار فكري مسؤول وواع بما يترتب عليه من نتائج حاسمة، تخص مصير الإنسان العربي وقدَرَه التاريخي في تملُّكِ أسباب القيام، بعد طول ركود وانحطاط فتخلف، بل لتقاذف التهم، وبروز ضرب من السفسطة المحدثة؛ وهي، كسابقتها، لا يهُمُّهَا وجه الحق لذاته، ولكن تحقيق الغلبة والظهور، ولو كان من طريق الشغب والتمويه بالباطل.

ولمَّا لم يكن غرضنا في هذا المقام الخوض في الحمولة الفلسفية لمفهوم الحداثة، بالنظر إلى ماهيتها ومرتكزاتها الفلسفية، فقد أعفانا الحيِّزُ المرسوم لهذه المحاولة– في علاج مسألتنا– بغير ما حاجة إلى تطويل القول في بعض الاعتبارات التاريخية، وما يتصل بها من قرارات فكرية، حملت بعض المفكرين العرب على الانخراط في تيار ما بات يعرف بـ«الحداثة".

على أن الناظر في أدبيات الحداثيين من العرب المعاصرين لا يمكنه أن يخطئ وجود ظاهرة صارت لازمة متكررة، بحيث يحمل هذا التكرر المتواتر لها على أن يلتفت الدارس إليها وأن يوليها عنايته، فإن حضورها البارز– والمقلق في آن واحد– لا ينبغي أن يمرَّ دون فحص أو مساءلة؛ والذي نعنيه بهذه اللازمة هو ما نشهده من هيمنة خطاب الدعوة إلى الحداثة على أكثرية ما يكتبه الحداثيون من نصوص– على تفاوت شديد في قيمة هذه النصوص وجدية بعضها–، أيا تكن طبيعة هذه النصوص، من مصنفات أو دراسات مطولة أو أطروحات جامعية، ناهيك عن المقالات الظرفية ذات الطابع السجالي، في المجلات الفكرية ذات الشأن العام، فضلا عن تلكم الدوريات المتخصصة التي حملت همَّ الحداثة، وتبنَّت خطابا منافحا عن منجزاتها وداعيا إلى ضرورة تلبس الفكر العربي المعاصر بها.

ولئن كان الرواد الأوائل الداعون إلى الحداثة قد انخرطوا في مشروعهم، من غير اجتهاد منهم في تأصيل مفهومها، نعني من دون خطة واضحة أو رؤية متبصرة ومحددة لطبيعة ما يدعون إليه، وكان "من الصحيح أيضا أن ممثلي الخطاب الحداثي العربي قلَّما انصرفوا إلى التفكير الفلسفي الصرف" (أحسن بشاني، 2006، ص 44)، فإن الطور الحالي لفلاسفة العرب المتأخرين، لم ينْجُ هو الآخر من اضطراب المفهوم وعدم وضوح دلالته في الجملة، فإن حديثهم عن "المعاصرة"، و"التحديث"، والتجديد"، و"التقدم"، و"التحيين"، و"فلسفة اليومي أو

الراهن"، دليل على أن أكثرهم اشتغل على المفهوم– لا شك في ذلك– ولكنه اشتغال لم يرْقَ إلى مستوى التفطن، لِمَا ينطوي عليه المفهوم من وضع إشكالي، لم يزده التناول الانفعالي غير تركيب وتعقيد، ولا هو اهتدى إلى الاضطلاع بعدة نقدية تفحص وجه الحاجة إلى المفهوم، وتهيئ له من التقبل بما يفي بغرضه ومطالبه المشروعة؛ وأمارة ذلك واضحة، اليوم، غاية الوضوح؛ ونحن نقرأ دلالاتها من خلال ما نصوغه بهذه الاستفهامات القلقة:

1– لِمَ ظلَّ خطاب الحداثيين العرب غارقا في الأدبيات السجالية التي سيطرت على توجهه وخططه، منذ بداية أمره؟

2– ما حصيلة هذا الخطاب المعرفية ومكتسباته الفلسفية، على مدار عقود طويلة من المنافحة على أطروحاته؟ ولمَّا كنا نعلم أن وجاهة أية حركة فلسفية أو متانة أطاريحها إنما هي مردودة، في الأغلب الأعم– وبنسبة عالية–، إلى اعتياص الموضع الذي تَنْبُتُ أو تُشتَنْبت فيه؛ أي أن خطورة الدعوة إلى أمر ما إنما تستأهل الغاية من قيمتها، متى افتَكَّتْ لنفسها موطئ قدم مستقر في بيئة تتعاظم فيها أسباب المناهضة لأفكارها وقيمها تلك، فتكون قوة المناهضة ذاتها عنوانا على قوة الدعوة وخطورة أطروحاتها الفلسفية؛ فإنه قد يحق لنا أن نتساءل عن قوة الخطاب الحداثي وجدية خطته في التصدي لخصومه!

3– ولم يكن تساؤلنا السابق غير تمهيد متحير لواقعة فريدة هي، في ذاتها، استشكال مبدئي لدعوى الحداثة، والغاية من الدعوة إليها: لِمَ انحصر جهد الحداثيين في مجرد التبشير بالحداثة، حتى أوشكت الحداثة أن تُخْتزل، في بنية الخطاب العربي الحداثي المعاصر، إلى الدعوة إلى الحداثة واعتناق أطروحاتها وآلياتها***، كما لو أنها لا تزيد عن كونها مذهبا فلسفيا أو تيارا فكريا أو حركة إيديولوجية مبتدَعة؟

ويضاف إلى هذه الاستفهامات الثلاثة، ما طرأ في ساحة الفكر العربي المعاصر من نجوم منافس عنيد للحداثة، ولعله أن يكون أشدَّ وطأة عليها من خصمها الكلاسيكي، وهو فكر "ما بعد الحداثة"، الذي بدا فُشُوُّه في الخطاب العربي الراهن مستصحبا لحركة نقدية رافضة لا لمنجز الحداثة ولإشكالياتها فحسب، بل لِمَآلات مفاهيمها وإغراقها في نزعة تمجيد العقل والبناء على أحكامه، في كل ما يتصل بكينونة الذات العربية، فظهرت معها وكأنها قد

*** "إن واقعة الحداثة قد وقعت؛ وإن فلاسفة الغرب من كانط إلى هابرماس قد بلغوا من توضيح طبيعتها ومن الدفاع عن مشروعيتها كل مبلغ. وإن خطأ المثقف لدينا أنه ما يزال يجد في التبشير بالحداثة مهنته الملكية، والحال أن مهمته الحقيقة عليه والجديرة به من طبيعة مختلفة تماما"، فتحي المسكيني، مرجع سابق ذكره، ص 56. التشديد منا.

استهلكت ذاتها وأشرفت على منتهى إمكانياتها؛ فوقع ثمة ضرب من الرِدَّة على مفاهيمها من داخلها، حين عاد الفكر العقلاني الحريص على مسار العقلنة، على إثرها، ليغرف من معين مناطق، كانت، في عُرْف الحداثة، وإلى عهد قريب، مناطق اللامعقول المريبة.

ما الذي ينبئ به دخول تيار ما بعد الحداثة على خط مواجهة صريحة، تحاكم مبادئ فلسفة الحداثة وتعلن ضرورة تجاوزها؟ وما منزلة هذه البعدية من المفهوم الذي يعنينا؟ هل الحداثة بناء على هذا الفهم حقبة زمنية، أو فترة الزمن الراهن، بكل ما تحمله من مكاسب ومنجزات؟ فَلِمَ لا تكون المزامنة، إذن، مشارَكة في المعاصرة وانخراطا مسؤولا في أمهات مشاغلها الفكرية، فليس وجودنا "في" هذا الزمان، بمجرده، دليلا على كوننا معاصرين أو من أهل العصر؛ بل إننا لو راعينا ما بيننا وبين صناع الحداثة المعاصرين من الفوارق الزمنية والفكرية، لكانت التسمية المطابقة لحقيقة وضعنا بالقياس إلى وضعهم، هي تسمية "أهل الكهف".

أفتكون الحداثة نمطا فكريا أو لونا فلسفيا مستحدثا، لم يسبق لتاريخ الفكر الإنساني أن عرف مثيلا له؟ ولكن أليس من الحق أن يُقال إن في كل تفلسف– بصرف النظر عن لونه ووجهته– ضربا من الحداثة، وإن استقل كل واحد منهما بمرجعيته وبمطالبه، بجامع كونهما نمطا من التفكير وطريقا في النظر إلى حقائق الكون ومنزلة الإنسان منها؟

ألا يكون أكثر قربا من طبيعة الحداثة أن يُقال: إنها ليست شيئا آخر سوى قيمة وجودية أو أفق فكري مفتوح على مشكلات الإنسان، بحيث لا قِبَل له بمعالجتها من دون تمثل مداراته الأساسية والتحقق بمقاصدها، في النظر أو في العمل؛ وما هذه المدارات غير مرتكزات الحداثة الفلسفية، من عقل ونقد وحرية؛ وغايتها أن يستقر لدى المفكر، اليوم، أن الفلسفة خطاب نقدي أو لا تكون. وليس من شك في أن إنشاء فلسفة عربية معاصرة أنوارية هو حلم راود كل الفلاسفة العرب، بغير استثناء، لِمَا تعنيه الأنوار من تلك الحالة الفكرية التي لا يُتَصَوَّر انقطاع طلبها للتجدد، فيكون التجدد سمة ذاتية وعنوانا على حياة فاعلة في زمنها، ومنفعلة بحدود منزلتها التاريخية؛ ومن ثمة فالخطاب الفلسفي الحداثي حقا، شأن كل حيٍّ يطلب الفعل، ويقصد إلى الاستقواء به على نوازل الحياة، هو خطاب لا ينفك عن محاورة زمنه، وهو إرادة استكمال لا توَقُّفَ لفعلها ومفاعيلها.

وهكذا، فالحداثة بهذا النحو المقتضب من التوصيف حركة لا قرار لها. ولمَّا كان ارتباط فلسفة الحداثة بفكر الأنوار غير خفيٍّ، فقد صار بإمكاننا أن نستشف، لما بينهما من رابطة رَحِم متينة، أخص خصائص الحداثة جوهرية وأكثرها تكشيفا لمسارها، وذلك هو

كونها– لدائم اشتغالها على مفاهيمها– مشروعا فكريا غير مكتمل، في معنى أنه لا يُتصوَّرُ اكتماله البتة؛ وعلى هذا يجوز لنا أن نقول: إن الحداثة هي فلسفة استكمال لا يكتمل، متى كان معنى الكمال هو بلوغ الحد؛ وما كمُل شيء إلا كان ذلك إيذانا ببداية التقهقر والنكوص أو الأفول. فإذا كانت مزاعم ما بعد الحداثة تتناول الحداثة من جهة عدم بلوغها لحظة الاكتمال، مما كانت قد أعلنت عنه مع ابتداء عهدها، فليس مما يسوغ الخروج عليها ومناهضة مبادئها شبهةُ القصور عن إدراك هذه الغاية، ما دام استئناف مشروع الأنوار– وهو صلب فكر الحداثة– قائما في نواة مشروعها؛ وأما التغافل عن تصحيح آليات هذا الاستئناف، والاحتجاج بتفاوت ما بين النظر والعمل، فهو من سخيف التهم التي تتعامى عن منطق الأفكار وسيرورتها التاريخية الفعلية.

فإذا استقرَّ معنا الآن أنْ ليست الحداثة شيئا آخر غير ذلك الاجتهاد المتصل في التحقق بمعاني الاستقلال الفكري والانخلاع عن ربقة التقاليد، والارتفاع إلى مقام الاضطلاع بمسؤولية الوجود الإنساني، كما تتمثلها الذات من حيث هي ناظرة في صيرورتها، وإلى مقومات كيانها، اعتبارا بالمقولة الكانطية الرائدة: فكِّر لذاتك (أيس، جوان 2005، ص 7)، فلا شك في أننا قد نصاب بضرب من خيبة المسعى مما اندفع إليه الحداثيون عندنا من مجافاة هذا المعنى، في تعاطيهم مع مسألة الحداثة، سواء في فهم حقيقتها أو فيما سلكوه من طرائق في الدعوة إليها.

يقول المفكر التونسي عبد المجيد الشرفي، وهو أحد الحداثيين المبرزين وأوفقهم عبارة، بعد توصيف ذكي للوضعية التاريخية لمسلمي اليوم، ولِمَا يلزم– بحسبه– للخروج من ورطة التخلف التي يتردى فيها العالم الإسلامي: "إننا نعني بالحداثة ذلك النمط الحضاري الذي دشَّنته أوروبا وسارت فيه أشواطا، وتخلَّف عنه العرب والمسلمون، وأصبح اليوم كونيا لا خيار لأحد في الانخراط فيه، وإلا حكم على نفسه بالبقاء على هامش التاريخ" (عبد المجيد الشرفي، 2011، ص 80)؛ ولنقل– مع حفظ المقامات، ودون أدنى انتقاص من قيمة هذا المفكر العلمية– إننا لو رضينا بهذا التوجه الذي تمضي عبارات الشرفي في مساره، لكنا بمنزلة من يستدبر مسار الحداثة، وبحال من هو ماض إلى وجهة هي، بذاتها، الرجوع القهقرى إلى عهود ما قبل الحداثة بالذات!

كيف سوَّغ هذا المفكر لنفسه أن يندفع– على نحو انفعالي ظاهر–، فيأتي في عبارته نمطا يخالف أصول النمط الحداثي وينقض مقاصده؟ فما حقيقة هذه الكونية التي صارت صفة لازمة، تحت أقلام الحداثيين، لمفهوم الحداثة؟ وما وجه هذا الاضطرار الذي لا حرية معه في الانخراط في مسار أوروبا الحضاري الذي قطعت فيه مراحل، ما يزال أمام العرب والمسلمين، اليوم، أشواط دونها؟

أليس هذا عين ما كان يردده، منذ قرابة القرن، بعض رواد النهضة والتحديث العربيين؟ ألم يكن أبلغ هؤلاء وأمتنهم أسلوبا، طه حسين، يجاهر دون رياء أو مداراة أو تقية بأنه لا مخرج لأمة الشرق من وهدتها وتخلفها وهوانها على أمم الدنيا، ولا سبيل إلى تحريك سواكنها غير ركوبها مركب أوروبا وخوضها في عين ما خاضت فيه حضارة أوروبا، بل السير في أثرها شبرا بشبر وذراعا بذراع؟ لنقرأ بعض مقاطع من مستقبل الثقافة في مصر، لنقف على بعض مقاصد النخبة المثقفة في ذلك الإبان، وعلى خطتها في النهوض بمشروع الحداثة. يقول طه حسين: "[...] إننا في هذا العصر الحديث نريد أن نتصل بأوربا اتصالا يزداد قوة يوما بعد يوم، حتى نصبح جزءا منها لفظا ومعنى وحقيقة وشكلا" (طه حسين، 1996، ص 33)؛ "[...] فالتزمنا أمام أوربا أن نذهب مذهبها في الحكم، ونسير سيرتها في الإدارة، ونسلك طريقها في التشريع، التزمنا هذا كله أمام أوربا"(طه حسين، 1996، ص 34)؛ "[...] لكن السبيل إلى ذلك [تحقيق النهضة المأمولة للأمة المصرية] ليست في الكلام يرسل إرسالا، ولا في المظاهر الكاذبة والأوضاع الملفقة، وإنما هي واضحة بينة مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء، وهي واحدة فذّة ليس لها تعدد، وهي: أن نسير سيرة الأوربيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادا، ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يُحَبُّ منها وما يُكره، وما يُحمَد منها وما يُعاب"(طه حسين، 1996، ص 39).

إن هاهنا، لا شك في الأمر، وعيا عميقا حادا بمشكل حضاري متجذر، وبراهن عربي بلغ من الهزال والهوان مبلغه، ولكن هاهنا أيضا، وفي الوقت ذاته، هروب من احتمال المسؤولية والنهوض بأعبائها ومطالبها، وإلا فما معنى أن يكون الحل الأوحد هو الالتزام بمذهب أوروبا وسيرتها، إلى حد الذوبان فيها، ولا مبالاة بعدها، أخير هذا الأمر أم شر، ما دام الغرض هو أن نصبح لأوروبا شركاء في الحضارة! ولولا أننا نعلم صدق طه حسين في دعواه هذه، لكنا عددنا كلامه هذا من قبيل الهزء والسخرية، إذ كيف يعقل من مفكر مثله الاعتقاد بأن طريق المشاركة في الحضارة إنما هو اتِّبَاع أوروبا في كل أحوالها ومظاهرها؟ ولكنه أحد مفاعيل الدهشة الحداثية في أقوى مظاهرها. هذا، مع أنه سبق أن ذكر في فاتحة أحاديثه من هذا الكتاب أنه يريد "كما يريد كل مصري مثقف، يحب وطنه، ويحرص على كرامته، وحسن رأي الناس فيه، أن تكون حياتنا الحديثة ملائمة لمجدنا القديم، [...] وأريد كما يريد كل مصري مثقف، محب لوطنه، حريص على كرامته، ألَّا نلقى الأوربي فنشعر بأن بيننا وبينه من الفروق ما يبيح له الاستعلاء والاستخفاف بنا، وما يضطرنا إلى أن نزدري أنفسنا، ونعترف بأنه لا يظلمنا فيما يظهر من الاستطالة والاستعلاء" (طه حسين، 1996، ص 16). أجل، هو حلم سعيد لذيذ أن يقف

الشرقي، بعد طول مرض وكثرة الإرهاق، في مواجهة الغربي الأوروبي وقوف الند لنده دونما عقدة أو شعور مرير بالدونية، ولكن قيام الحضارات وتدافعها وتباريها في مضامير الريادة والسيادة لا يكون، للأسف، بمجرد التمني، ولا هو متحقق بطريق الأولى بالسير خلف من سبق، فإن سنن التاريخ واضحة وأحكامها جارية على أمم العالم دون تمييز أو تخلف، وما علمنا أن أمة تقدمت غيرها أو بزَّتها فيما تتنافس فيه الأمم والحضارات، دون أن تحطَّ عن أعناقها أغلال التبعية، ودون أن تأخذ لذاتها من أسباب القيام ما يحفظ استقلالها ويصون كرامتها، ولو كانت أسبابها تناهض أسباب غيرها أو تناوئها، فإنما مدار المسألة هو أن تبتدر الأمة، من تلقاء ذاتها، إلى إدارة شأنها وتدبر أحوالها، على مقتضى حفظ هويتها وترسيخ الاعتزاز بتفردها وامتيازها.

وهل مما يحفظ للأمة هويتها، ويصون لأفرداها كرامتهم، أن تقتفي أثر أمة غالبة رائدة، فتجتهد– بحسب ما تبقى لها من عزم الجهد والإرادة– في التلبس بأحوال الأمة الغالبة والتقلب في أطوارها؟

إن نصوص الرواد الأوائل، وإن سلِمَت من المطعن في نيات أصحابها، هي تنطوي على مفارقة صبيانية مكشوفة؛ وهي المفارقة التي ستظل ملحوظة في كل مشروع تؤطره بطانة وجدانية مانعة من البصر برهانات المشكلة ومآلاتها الحقيقية، أو تغذيه نزعة رد الفعل التي تصرفه عن تقدير آليات الاشتغال على ما تفرزه المشكلة من أوضاع يتيه في تشعب مسالكها والتوائها. وأيا ما كان الأمر، فنصوص الأوائل قد كشفت عن إخفاق ذريع في تناول المسألة تناولا منهجيا مسؤولا؛ ولا أدل على هذا الإخفاق، مما أوردناه من مقاطع طه حسين؛ هو يحرص الحرص كله على صيانة كرامة الأمة المصرية، ويريدها في منزلة الأمة الأوروبية، ولكنه لا يرى سبيلا أخرى لهذا المطلوب المرغوب غير أن تذوب الأمة المصرية في حضارة أوربا.

وإنما كان مقصودنا من الحديث عن المسؤولية الفكرية، وما رأيناه من استثقالها من قِبَل مفكري الحداثة الأوائل، الإشارة إلى أصل راسخ في الممارسة الأنوارية، ولاسيما مع ما نعلمه من سريان روح الأنوار في فلسفة الحداثة ومبادئها، حتى أن هذا الأصل الموماً إليه يعد واحدا من أسس الحداثة وأركانها؛ فقد عرَّف كانط الأنوار بقوله: "هي خروج الإنسان من حالة القصور التي هو عليها، بسبب انعدام القدرة لديه على استعمال عقله دون توجيه من الغير [...]" (أيس، جوان 2005، ص 7). فإذا كانت هذه هي حال الأنوار من تحطيم لكافة أشكال الوصاية وانعتاق من قيود القصور وتحرر مسؤول في التفكير، وقيام الإنسان بتدبير أحواله بما هو راجع إلى خاصية ذاته، فإن الذي يدعونا إليه طه حسين إنما

هو إطفاء لجذوة الفكر فينا، أو ما تبقى منه لدينا، أي أن دعوة طه حسين إنما هي دعوة تقهقر وظلامية، ما دامت تنتهي إلى وجوب اتِّباع طريق غيرنا؛ هي إذن، في منتهى أمرها، مشروع يستبدل تقليدا بتقليد، أو هو يخرج من وصاية، لا ليستقل بواجب التفكير لذاته، بل ليدخل طواعية، دخول القُصَّر الذين لا يملكون من أمورهم شيئا، في وصاية أخرى. حقا، "ما أسهل أن يكون المرء قاصرا" (أيس، ص 7)، يستبدل سيدا بسيد، بل إنه لو خُيِّر بين هذه الحال وحال كونه قائما بشؤون ذاته ومسؤولا عن جميع أحواله، لاختار الحال الأولى لِمَا فيها من انعدام المسؤولية فرارا من متاعبها ومشقاتها؛ فإن الحرية موقف مسؤول، وهي كفاح دائم لتجاوز معوقاتها. وإذن فهذا الذي يدعو إلى الاتباع، أيا يكن المتبوع، هو ما يزال قاصرا، في معنى أن صفة القصور باقية فيه على حالها، وأن طور الرشد ما يزال لديه غاية غير مدركة أو حلما مطلوبا، يفتقر إلى العُدَّة الفكرية التي تمكنه من الظفر به.

هذا، ولئن اعتبرنا دعوى اتِّبَاع حضارة أوروبا، في النصف الأول من القرن الماضي، زمن طه حسين، ساقطة، فهي في نظرنا، اليوم، أشد سقوطا وتخلفا؛ اللهم إلا أن يقال إنه وبعد مضي قرن ونيف عن استفاقة العرب والمسلمين على الواقعة التي زلزلت كيانهم وأوقعت في أنفسهم الرهبة من تقدم الغرب ومن عمق ما بين العالمين من هوة، ما يزال عرب اليوم قابعين في موقع عرب الأمس، لم يتجاوزوه، ولا هم غيروا من وضعه أو من شروطه؛ بل إنهم– على ما يظهر من أحوالهم الراهنة– قد فقدوا هِمَّة الأوائل وعزمهم على النهوض والوقوف وقوف الندية لحضارة الغرب، ولو بتقليدها! فما عادوا، في الغالب، قادرين على مجرد تصور إمكان قيام حداثة غير أوروبية، فاعتنقوا بسبب ما هم عليه من انسلاب فادح أطروحة كونية الحداثة أو عالميتها– دفعا لمسؤولية التفرد والخصوصية–؛ كما لو أنه لا مجال لحداثة غير أوروبية، ولا لفلسفة غير أوروبية، ولا لقيم غير أوروبية. وهل هناك استرقاق حضاري أشنع من أن ينتهي المفكر العربي، بعد تحليل المسألة واستقصاء وجوهها، إلى أن أوروبا هي الكونية؛ ولما كانت الفلسفة هي التفكير على نحو كلي، وكانت الحداثة هي هذا النمط من التفكير على جهة الكلي ذاته، فإنه من طلب الكلي فقد طلب أوروبا؟

لننظر بشديد الاختصار في السبب الذي حمل ممثلي الحداثة العرب على الاندهاش من واقع الحضارة الأوروبية حتى ارتفعوا به إلى مقام الكلي؛ ولنترك الكلام للمفكر التونسي عبد المجيد الشرفي، الذي أخذ يعدد مظاهر الحداثة بوصفها نمطا حضاريا أوروبيا، يقول: "[...] – في التقدم العلمي الباهر في شتى الميادين، وفي الاكتشافات والاختراعات التي غيرت نظرة الإنسان إلى نفسه وإلى العالم من حوله، وسهَّلت عليه طرق النقل والاتصال،

وأنقذته من براثن الأوبئة والأمراض حتى تضاعف الأمل في الحياة عمَّا كان عليه في الماضي؛ – وفي الازدهار الاقتصادي، ولاسيما الدخول في عصر التصنيع، وما نتج عنه من توفر للسلع ومواد الاستهلاك، وعموما من رفاه؛ – وفي الحركة الفلسفية والفكرية التي دعَّمت مكانة العقل ودافعت عن حريات التفكير والمعتقد والتعبير، وقاومت الأوهام والأساطير واحتكار الهياكل الكنسية لشؤون الدين؛ – وفي النظم السياسية التي كرَّست مبادئ علوية الدستور، والمساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات وأمام القانون، والتمثيلية الشعبية، وضمَّنَت حق المعارضة في التداول على الحكم بالطرق السلمية"(عبد المجيد الشرفي، 2011، ص 80–81).

لعل أكثر ما يستوقف القارئ لهذا المقطع هو ترتيب عناصره، نعني أن الأصل المتبع في المباحث الأكاديمية، والمفكر الشرفي أكاديمي متمرس، هو أن يجيء ترتيب العناصر بحسب ما لها من الخطورة والقيمة، فيكون العنصر الأول مقدما بالاعتبار على سائر العناصر، وهكذا في ترتيب تنازلي منضبط؛ فإذا راعينا هذه الحيثية وقرأنا مقطع الشرفي من زاويتها، فاجأنا انبهاره بالجانب التقني من مكتشفات العلوم الأوروبية ومخترعاتها، حتى أنه جعله أول مظاهر الحداثة وأحقها بالإشادة. إن لنا أن نسأل رأسا، وبغير إبطاء، أيهما أولى بالوقوف على خطورته وأجدر باعتبار قيمته، قياسا إلى خلو ساحتنا منه: أهو اصطباغ حياتنا المادية بمكتشفات الحضارة الأوروبية وبأدواتها التقنية، أم استقامة أحوالنا الوجودية على مبادئ نُظُم سياسية ودستورية تعصم السائرين على منهاجها من التورط في فضائع الطغيان والاستبداد؟*

وما نظن أن صاحب القول هو بحيث يغيب عنه أن واقع العالم العربي والإسلامي، على ما بين مجتمعاته من التفاوت في مقدراتها الاقتصادية وأوضاعها العلمية، ومقدار ما حققته أو هي آخذة في تحقيقه من استجلاب أسباب الرفاه– حتى غدت في مجموعها مجتمعات غارقة في الاستهلاكية–، لئن هو احتاج إلى شيء مما ذكره في عناصره الأربعة لكان احتياجه إلى آخر عناصره مقدما على غيرها، بل لعله لو قُدِّر له أن يأخذ بنصيبه من هذه النظم الدستورية، التي أشار إليها باقتضاب آنفا، وعلى قدر ما تتطلع إليه شعوبه، لاستغنى بها عما سواها؛ فإن صلاح أحوال السياسة عندنا وانتظام أمورنا الاجتماعية هو شرط مقدَّر لكل إصلاح مطلوب؛ وليست آفاتنا في أننا لا نفكر أو في أننا لا ننتج، ولا هي منحصرة في كوننا لا نمارس العلم أو في عجزنا عن تصريف مبتكراته، بل رأس

* راجع رأيا سديدا في محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1991، ص 18؛ "[...] تلك وجهة نظرنا في الحداثة كما يجب أن تتحدد على ضوء معطيات واقعنا الراهن، إنها قبل كل شيء: العقلانية والديمقراطية".

الآفة عندنا أننا نُمنع من العلم ومن الفكر ومن الإنتاج، فإذا ارتفع هذا المانع وزالت معه مظاهر التسلط والقهر، انفتحت أمام العالم العربي والإسلامي منافذ الحرية والتحرر، وتهيأت له بموجبها أسباب الأخذ بمصيره، وعرف حينها كيف يباشر بناء حضارته والاعتناء بأحوالها؛ وإذن، فليس العربي اليوم بأحوج إلى شيء احتياجه إلى الحرية.

وعلى هذا، فلو سلَّمنا جدلا أن وجه الاضطرار إلى الدخول في مسار الحداثة الأوروبية هو افتقارنا، بالكلية، لِمَا أحصاه الشرفي من كبرى تجلياتها، فلا نسلِّم له خطته في ترتيبها، من حيث إن الترتيب هو ضرب من ترتب بعض العناصر على بعض أو لزوم بعضها من بعض؛ ولا نرى إلا أن يتقدَّم آخرها، وهو العنصر السياسي؛ وحجتنا فيما نزعم له من الأولية هي ما نعلمه من عُسْر التحقق به وفداحة التفريط فيه، بل لِمَا يقتضيه من تضحيات جسيمة ومكابدات باهضة– وقد تكون ضريبة الدم عنوانها الأبرز–؛ وليس الأمر على هذه الشاكلة فيما سواه من العناصر، أو هو دونه حدة وصرامة في غيرها. فلأجل ذلك كان استتباب الأوضاع السياسية وسريان المساواة بين أفراد المجتمع في الحقوق والواجبات شرطا في شيوع الحرية فيما يتصل بأمور الفكر والمعتقد والقول؛ وما تحققت هذه الحرية في مجتمع ما إلا ازدهرت فيه العلوم والفنون والصنائع، وارتقت فيه– بالتبع– أوضاعه الاقتصادية مرتقى يحفظ لكل فرد من أفراده حقوق الآدمية وكرامة العيش.

ما الذي يفسر هذا الذهول عن مقاصد الحداثة ومطالبها لدى واحد من أبرز المبشرين بها؟ إنه لا يمكن أن يكون سببه غير ما يجوز تسميته، مع فتحي المسكيني، بـ«الدهشة الإستيطيقية" (فتحي المسكيني، 2001، ص 60) من الحداثة؛ وهي دهشة تربك صاحبها من فرط شدتها عليه، فتنال من وجاهة تحليلاته، ناهيك عن معقولية مواقفه الفكرية. ذلك لأن من تستبد به الدهشة يكون في حكم المنفعل المأخوذ الذي تطغى لديه أهواء العاطفة ومنازعها على أحكام العقل وضوابطه؛ وحينها لا يكون غريبا أن يجري تحت قلم الشرفي هذا القول: "[...] وما آلت إليه الحداثة نفسها من اتساع خرجت به من كونها نمطا غربيا إلى كونها أفق انتظار البشرية قاطبة [...] أدى في مفتتح هذا القرن إلى ضرورة التفكير والسلوك على أسس جديدة منقطعة الصلة أو تكاد عما كان مستقرا في العقول والنفوس طيلة قرون. وبعبارة أخرى، فإن الحداثة لم تضح اختيارا بقدر ما هي واقع [...]" (عبد المجيد الشرفي، 2011، ص 82). وليس المستغرب منه في عبارة الشرفي حكمه بالكونية الشاملة لحضارة الغرب، أو ضنه بالحرية على عرب هذا الزمان في إقبالهم على حداثة الغرب أو إدبارهم عنها، فحسب؛ ولكنه فوق ذلك كله إنزاله الغرب منزلة يحتار القارئ لنصه في تعيينها، ولعل أقرب وصف قريب مما تُشعر به تحليلات الكاتب هو أن

الغرب أمة استثنائية أو ظاهرة فريدة متعالية؛ وإلا فكيف نفسر أنه ما فتئ يدعونا– على غرار سائر الحداثيين– إلى احتذاء أنموذج الغرب واتباع طريقه، حتى بلغ من افتتانه به أنْ أرسل القول بضرورة القطع مع ميراثنا المستقر في عقولنا ونفوسنا منذ قرون متطاولة، مع سابق إقراره بأن "البلاد الأوروبية لم تعرف، منذ عصر نهضتها وعلى امتداد القرون الخمسة الماضية، قطيعة حقيقية مع أوضاعها الماضية، ولا طفرات تجسمت فيها المظاهر الحضارية المتجددة وغير المسبوقة، بل كانت هذه المظاهر ثمرة طبيعية لتطورها الذاتي ولتراكم التجارب والخبرات" (عبد المجيد الشرفي، 2011، ص 81). فلِم تكون حداثة أوروبا موصولة السبب بماضيها، وحصيلةً طبيعية لتطورها الذاتي، وتكون حداثتنا المستوحاة من عين الأنموذج الأوروبي قطعا مع ماضينا، وقفزا في مدارات غيرنا؟ أليس مقتضى الكونية أن الأمم شركاء فيما يعرض لها من تقلبات وأوضاع تاريخية، وأن ما يصدق على إحداها صادق بذاته على غيرها، على جهة الكلية؟ فما السبب الذي يحفظ على أوروبا صلتها بماضيها، ويقطع علينا صلتنا بماضينا، إلا أن يكون أمرا خاصا بكل أمة أمة، وحينها ألا يبطل القول بالكونية والكلية وما هو في معناهما؟

ألم يحن الأوان، بعد، لتناول مفهوم الحداثة تناولا خالصا من تلك الشحنة الانفعالية التي لازمته عقودا طويلة؟

إن مسألة الدهشة هذه وما هو لازم عنها من الذهول، بل ومن ذهاب العقل أمام واقعة الحداثة، لهي أمر حقيق بكل استشكال! كيف غاب عن دعاة الحداثة الغربية – حتى لا نقول عن أدعيائها– أن قولهم: "لا فلسفة إلا بالكلي" (فتحي المسكيني، 2001، ص 55)، وقولهم: "إن الحداثة باتت واقعا مفروضا لا انفكاك عن الدخول في تجربته" (عبد المجيد الشرفي، 2011، 82)، هما قولان متناوئان، لا يلزم عنهما بأي حال من الأحوال اعتبار الحداثة أمرا كليا أو كونيا؛ ووجه اعتراضنا على هذه النتيجة هو أن الحداثة لَمَّا كانت واقعا، وكان الواقع هو ميدان الجزئي، فقد بطل أن يُعامل الجزئي الواقعي معاملة الكلي المفهومي؛ وحينها يصح الرد على أطروحة الحداثيين ودفعها بقولنا: أمَّا أن تكون الحداثة "الأوروبية"، اليوم، واقعا، فذلك ما لا يقوى أي شك على زعزعته، فإن الواقع لا يرتفع؛ وأما أن يقال إن هذا الواقع قد صار أفق انتظار البشرية قاطبة، فهذا استدلال واقع في مغالطة دلالية فادحة، من حيث هو ينتقل من مقولة واقعية إلى مقولة معيارية دون مسوغ من دليل أو حجة ظاهرة.

2. القراءة الحداثية للنصوص الدينية واختلالاتها

على أن ما يهمنا من هذا الوضع هو أن نرى بوضوح أن الداعين إلى الحداثة من العرب المعاصرين لم يقع منهم الانتباه إلى ما يكتنف مفهوم الحداثة من غموض في معالجتهم له، ولاسيما حين يخوضون في التبشير به والدعوة إلى الأخذ به في العالم الإسلامي.

ونحن سنتجاوز، في سياقنا هذا، عن مسألة العلاقة بين الإسلام والحداثة، على الرغم من شديد ارتباطها بموضوعنا، لا لأنها لا تستأهل البحث والمعالجة في إطار ما نحن بسبيله، بل لأن خطورتها تفرض على من يقتحم مجالها أن يطيل النظر فيها ويعالجها لذاتها، فإنها موضوع يحتاج إلى مراجعات مستفيضة واستقصاءات دقيقة، ولو أننا نقرر هنا إنكارنا أشد الإنكار مزاعم من زعم أن "الحداثة لا تدين في نشأتها وتطورها للأديان [بشيء]، بل لعلها من بعض النواحي قد ظهرت في مناخ عدائي للدين"(عبد المجيد الشرفي، 2011، ص 83)؛ فنقول ردا لهذه الأطروحة: ليست الديانة، من حيث هي ديانة، نعني بما هي "وضع إلهي سائق لذوي العقول، باختيارهم، نحو الخير بالذات"*، خصما للحداثة حتى يكون متعينا عليها نفي هذه التهمة أو التملص من ماكر إحراجها. ولئن صحَّ ما زعمناه، سابقا، من أن الحداثة "الأوروبية" المهيمنة راهنا التي دشنت عهدها باعتراك مرير مع المؤسسة الدينية المتمثلة في الهياكل الكنسية التي احتكرت شؤون المعتقد والفكر وأمور الديانة، هي في حكم الأمر القائم، فليس في كون هذا الأمر واقعا بالذي يلزم عنه أنَّ من طبيعة الحداثة أو ماهيتها أن تناصب العداء للدين أو أن تقوم منه قيام الخصم على طرفي نقيض من خصمه؛ هذا إذا صحَّ أن حداثة أوروبا ذاتها قد نشأت صداما وانشقاقا عن الدين المسيحي، وليس عن مؤسسات "سياسية" استأثرت بالنظر في شؤون المسيحية، وهيمنت على جميع ممارساتها. وأما الإسلام، فالحق أنه كان– من حيث هو دين– حداثة "دينية" لم يفلح المسلمون، إلى يومنا هذا، في استثمار دلالاتها، بل إنه ليعد، في نظرنا، إحدى التجليات الكبرى لماهية الحداثة، وأكثر صورها إشراقا ونصوعا.

لنترك هذه المسألة التي قد يتشعب القول فيها ويطول، ولننظر فيما يسميه دعاة الحداثة العرب: القراءات الحداثية للنصوص الدينية؛ ولن يكون غرضنا من هذا النظر الدخول في مناظرات أو خصومات مذهبية معهم، فيما يتصل بنتائج هذه القراءات وما لها من القيمة، أو فيما رتبوه على هذه النتائج من قرارات منهجية ومواقف فكرية عامة؛ ولكن غرضنا هو أن نقف على ما دعوناه في عنوان هذه الفقرة باختلال القراءة ذاتها، وهو اختلال أفسد– في تقديرنا– مشروعهم على نحو مبدئي.

لعل أبرز مكسب "حداثي" أخصب البحث العلمي الأكاديمي، في الأزمنة المعاصرة، هو ما صار شائعا في الدراسات الأدبية المعاصرة، بفضل جهود رولان بارت ومدرسته*؛ ونعني

* انظر في هذا التعريف وما يقرب منه، ما استقر في كبرى مدوناتنا المعجمية والاصطلاحية، كالكليات لأبي البقاء الكفوي، وكذا كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي.

* راجع في هذا الشأن مؤلف رولان بارت .Essais critiques

به أن مصطلح القراءة قد صار مكافئا في الدلالة لمصطلح النقد، حتى أضحت عبارة "القراءة النقدية" حشوا أو تكرارا لا موجب له، بحيث إن الاقتصار على لفظ "القراءة"، بمجرده، يجزئ في إفادة معنى النقد والمساءلة والمحاكمة، وكل ما هو في معنى هذه المفاهيم التي رسَّختها فلسفة الحداثة في اشتغالاتها المعاصرة. ولا شك في أن الشأن في هذه القراءة التي مدارها على النقد والتفحص والاستشكال، هو أن تقبل على النص بوصفه مادة للدرس والبحث والتنقيب، ولا تنقطع عنه إلا بإنتاج نص جديد، على أية جهة اعتبرنا تشكله: إما بوصفه نصا شارحا لما خفي من دلالات النص الأصلي أو توارى في خلال تضاعيف الكلام وتفاريعه، فاحتاجت دلالاته إلى تكشيف أو تصريح أو إزالة ما علق من التوهم بشأنها، وإما باعتباره نصا داخلا في مناظرة مبطلة لمزاعم النص الأول وفاضحة لتجاوزاته أو مشهرة بأخطائه؛ وفي كل الأحوال لا يخلو الأمر من تفاعل لا ينفكُّ عن الإحالة إلى منطلقه والعودة إلى استنطاقه وتجريب مسالك مستجدة في الحوار معه، إقرارا أو دحضا.

وهكذا، فليست القراءة– متى كانت واعية بذاتها وبمطالبها على هذا المقتضى– إلا مقدمة في سبيل إنتاج نص آخر بكل ما ينطوي عليه من خصائص النصوص الهادفة، من إرادة المعرفة وهاجس طلب المعنى والتمكن من اقتناص الحقيقة أو الإسهام في اشتراع سبل الإمساك بها أو الاقتراب منها. وليس من شك أيضا فيما تتيحه القراءة، بهذا النحو من فهم وظيفتها، لا في إنتاج المعنى فحسب، بل في توفيره وإغنائه، بحسب تكثر المقاربات والتوسل بالآليات والمناهج على ما هي عليه من تعدد وتجدد.

على أن الذي يهم، أصلا، في طبيعة هذه القراءة ورهاناتها، هو أنها من حيث هي تحرِّرُ أفق الفهم والتفاعل مع النصوص من أية سلطة معرفية أو منهجية أو مذهبية، هي تتقيد بجملة شرائط لا ينبغي الخروج عليها، وإلَّا تورطت القراءة في متاهات التأويل والتقويل، إلى الحد الذي يصعب معه استصلاح الأمر والعودة به إلى وضعه الطبيعي. ولسنا نعني بهذه الشرائط قيودا من جنس القيود التي تفرضها المؤسسات أو الأجهزة على الخاضعين لسلطاتها– نعني شروطا من خارج إرادة المعنيين بالخضوع لها–، ولكننا نعني بها جملة معايير وضوابط تفرزها ممارسة القراءة ذاتها، من قِبَل أهل هذا الميدان وأصحاب التخصص فيه، منعا لمن ليس من أهل هذه الصناعة من الخَوض فيها درءا لمفاسد هذا الخوض الذي لا يحتكم لأي معيار من تخصص أو دربة عالية؛ وإلا انتهى الأمر إلى ضرب من السفسطة المقيتة.

والحقيقة أن المفكر العربي، لئن هو احتاج اليوم في ممارساته الأكاديمية إلى شيء، فليس أقل ما يحتاج إليه أن يعكف على ممارسة النصوص التي يشتغل عليها على ضوء هذا

المفهوم للقراءة. وبالفعل، فلقد ازداد الوعي، في البلاد العربية، بما لهذه القراءة من وجاهة وصرامة في إزاحة ما رسب من متكلس الفهم لبعض النصوص الفائقة الممتازة، وتحريرها من نمطية تقليدية في التعامل معها، ولاسيما في مواجهة واقع شديد التعقيد، تتجدد متاعبه وتتنوع مشاغله، بما لم يشكل لدى من رسَّموا ذلك النمط المتقادم من الفهم، أي إرهاق أو إحراج. فلأجل ذلك لم يعد معقولا أن يقرأ العربي المسلم مرجعياته النصية الكبرى من أفق فهم انقضى عهده وولى زمنه؛ أليس من العبث أن نتعامل اليوم مع نصوصنا على نمط من سَلفَ من مفكرينا وعلمائنا الأوائل، دون أن يكون لأحداث العصر ومشاغله ومشكلاته وهواجسه أدنى أثر أو حضور في هذا التعامل؟ وهل من السائغ، حقا، أن يظل تفسير الطبري أو ابن كثير، مثلا، أول وآخر ما يتصفحه المسلم في وقتنا هذا إذا أشكل عليه أمر من القرآن؟ وإذا كان الطبري في زمنه قد أقدم على تفسيره بما يستجيب لحداثة ذلك الزمان وأوضاعه الفكرية والاجتماعية والتاريخية، أفلا يحق لأهل هذا الزمان، بل ألا يتعيَّن عليهم، أن ينهضوا– على مقتضى الحداثة الراهنة– إلى تفسير القرآن بما هو مستجيب لمشاغل هذا العصر الفكرية والاجتماعية، سواء بسواء؟

إن هذا الاقتضاء الفكري والمنهجي هو الذي حمل لفيفا متميزا من مفكري العرب المعاصرين على أن يرتادوا هذا النهج ويعلنوا– بتواطؤ أو إجماع يكاد يكون عاما لديهم، حتى أضحى ظاهرة ملحوظة– ضرورة مراجعة ما استقر في الخطاب الديني، أساسا، من أحكام وقرارات صيَّرَها تقادم العهد والإلف بها بمنزلة الأمور العامة البديهية أو المواضع المشتركة؛ وهي مراجعة الهدف منها هو "إنتاج وعي تاريخي علمي بالنصوص الدينية" (نصر حامد أبو زيد، 2007، ص 200).

ولما كانت النصوص الدينية المقصودة هنا هي النصوص المقدسة، فالغرض إذن هو تناول النصوص المقدسة بالبحث العلمي التاريخي "الأكاديمي"، للتوصل إلى ما تختزنه من معان ودلالات يضيق بسعتها وبتنوعها فهمٌ تقليدي أحادي الجانب رسخ في الأذهان بسطوة هي أبعد ما تكون عن العلمية ومقتضياتها، ولعلها أن تكون في منتهى أمرها سطوة تيار سياسي غالب مهيمن أغلق مجال التفسُّح في عوالم النص الديني وضيَّق حدود تناوله أبعد تضييق، إبقاء على كيانه وعلى تسيُّدِه من خلال الانحياز، بقوة السلطان، لفهم واحد يتبناه ويمنع ما سواه، بناء على أن ما خالف الذي قرره السلطان بدعة أو هرطقة أو تجديف على الدين توجب لأهلها الحرمان والإبعاد، فضلا عن التشهير والتكفير.

والواقع أن تقديسَ فهم ما للمقدس، وإلزام الغير بتقديسه إنْ هو إلا حَجْر شنيع على الفكر وتقييد للعقل دونً الانطلاق في فضاءات النص الواسعة. وهو إجراء خليق بكل

مناهضة ومجاهدة؛ فإن يكن النص الديني مقدسا، فلا وجه بالكلية لتقديس نص مفسِّر، وإلا كان ذلك وضعا له في رتبة النص المفسَّر؛ وهاهنا مثار خطر كبير واشتباه كثيف، إذ ستكون من مستلزماته أن تكون لدينا نصوص بشرية ذات وضع مخصوص، بحيث يقع في روع المقبل عليها أنها تَجِلُّ عن كل مقاربة مختلفة أو تعلو على كل مساءلة أو استشكال، ومن ثمة يستقر في وعي من نشأ في هذا المناخ– المقدِّس لما ليس من حقه التقديس– أن سبيل الحق واحد وأن المعنى واحد، وليس عليه إلا أن يذعن له إذعانا وأن يتبعه اتباعا؛ ولو هو حاول طريقا أخرى واستثمر إمكانية تحصيل فهم مغاير لمعنى غائب، فإنه سيلقى من صنوف المتاعب ما لا قِبَل له باحتمالها.

فإذا نظرنا إلى المسألة من هذا الجانب، واحتكمنا إلى الغرض الأساسي لهذا اللفيف من القراء المحدَثين الحداثيين للنصوص الدينية، وهو التأسيس لوعي تاريخي علمي بها، فإن مشروعهم هذا سائغ لا شبهة فيه، بل هو من أوجب الواجبات التي يتعين أن تنهض لها همم باحثينا ومفكرينا بغير تسويف.

فيم تكمن إذن مظاهر الاختلال في قراءة الحداثيين، إذا كان الغرض من مشروعهم هو على ما انتهينا إلى وصفه؟

إننا نرد مظاهر هذا الاختلال إلى ثلاث مسائل هي، في تقديرنا، أسباب فشل هذا المشروع وعدم وفائه بما كان وعد به من إنتاج الوعي العلمي المطلوب. وسنتخذ في الإبانة عن مقصودنا واحدا من نصوص المفكر المصري نصر حامد أبي زيد، بوصفه مثالا اجتمعت فيه أصناف هذه المسائل بكليتها، ونحن نعتذر عن التوسع في بحث الإشكال بضيق المقام.

يقول نصر حامد أبو زيد في دراسته المعنونة بـ«قراءة النصوص الدينية: دراسة استكشافية لأنماط الدلالة"، وهي الفصل الثالث من كتابه نقد الخطاب الديني، بعد أن أوضح في عجالة أن الفكر أيا كان موضوعه هو نتاج طبيعي لمجمل الظروف التاريخية والحقائق الاجتماعية لعصره، ما يلي: "وليس الفكر الديني بمعزل عن القوانين التي تحكم حركة الفكر البشري عموما، ذلك أنه لا يكتسب من موضوعه– الدين– قداسته وإطلاقيته. ولا بد هنا من التمييز والفصل بين "الدين" والفكر الديني. فالدين هو مجموعة النصوص المقدسة الثابتة تاريخيا، في حين أن الفكر الديني هو الاجتهادات البشرية لفهم تلك النصوص وتأويلها واستخراج دلالتها" (نصر حامد أبو زيد، 2007، ص 195–196). وإنما استشهدنا بهذه العبارة لما فيها من احتراز منهجي واضح من قبل صاحبها، لئلا يختلط الأمر على

القارئ فيمزج بين ما حقه التقديس من النصوص، وبين ما ليس له أن يحظى بهذه الميزة، إذ الوعي العلمي بتاريخية النصوص يفرض مثل هذا التمييز الدقيق. فهل سيلتزم المؤلف بهذا التمييز الذي أجراه أم سيكون له معه شأن آخر؟

إن الذي يبدو لمن يتابع نص أبي زيد هو أنه لم يبطئ في الانزلاق إلى ما كان قد حذَّر من انتهاكه، ومضى يتعامل مع النصوص الدينية من دون اعتبار منهجي. ودلالة ذلك أنه بدأ بالإشارة إلى إحدى مفاخر خطاب الحداثة والتنوير– وهذه لازمة تتكرر لاسيما في فواتح دراسات الحداثيين، والغرض منها ظاهر، وهو أن توجِّه القارئ منذ البدء في الاتجاه الذي يود الحداثي أن يسوق إليه–، بقوله: "[...] استطاع خطاب التنوير [...] أن يرفع غطاء القداسة عن الخطاب الديني القديم والحديث، على السواء. واستطاع بذلك أن يضع بذور التعامل مع التراث بكافة جوانبه بوصفه تاريخية متطورة"(نصر حامد أبو زيد، 2007، ص 199). ولسائل أن يسأل: وأين الضرر من مثل هذه العبارة؟ أليس يقوم التقديس الزائف مانعا من المعالجة العلمية للنصوص؟ ذلك لأن الالتزام بترديد ما قرره الأوائل وتقليد قراءاتهم بغير وعي نقدي منا بدوافع تلك القراءات وأهدافها ومؤطراتها مانع من التوصل إلى عمق النصوص وحائل دون استشكالها؛ فإذا كان خطاب التنوير قد أفلح في فضح القداسة وفي وضع الأمور مواضعها، وفي تحرير الفهم والقراءة من معوقات التقليد، أفلا يكون ذلك مكسبا جليلا يحمد له؟ ونحن نقول: لو كان الأمر على هذا النحو حقا، لما كانت قراءة الحداثيين ذاتها لتستحق غير الإشادة والتنويه. ولكن ثمة ما يثير الشبهة ويغذي الارتياب. ودليلنا على ذلك– من نص أبي زيد– ما يلي:

يتحدث الأستاذ أبو زيد عما سماه بـ«تناقضات الفكر الديني النابعة من لاتاريخيته" (نصر حامد أبو زيد، 2007، ص 201)، بصدد إشكال لا يبدو أنه يعالجه لذاته، فقد جاء التطرق له سريعا، وهو الوحي والواقع وأيهما أحق بالأولية على الآخر؛ وقد أقحَمَ، بغير سبب مقنع، إشكالية لاهوتية شديدة التعقيد– ما يزال البحث فيها على كثرة ما أنتج من دراسات ومصنفات لم يستقر عند أمر حاسم تعضده القرائن النصية والوثائق التاريخية وتطمئن النفس إلى رجحانه أو موثوقيته– هي إشكالية خلق القرآن، التي لم يكن سياق بحثه ولا ما توفر عليه من حجج واستدلال بالذي يسمح له بالإحاطة بجوانبها الغامضة، فلأجل ذلك مضى سريعا إلى تقرير هذه النتيجة التي كانت جاهزة لديه، وهي: "إذا كان معنى قدم القرآن وأزلية الوحي يجمد النصوص ويثبت المعنى الديني، فإن معنى حدوث القرآن وتاريخية الوحي هو الذي يعيد للنصوص حيويتها ويطلق المعنى الديني– بالفهم والتأويل– من سجن اللحظة التاريخية إلى آفاق الالتحام بهموم الجماعة البشرية في حركتها التاريخية" (نصر حامد أبو زيد، 2007، ص 203).

كيف للمؤلف أن يقنعنا بوجاهة أو بجدية هذه النتيجة التي يريدنا– على أصول ما يدعو إليه من قراءة حداثية– أن نأخذ بها في النظر إلى معطى التنزيل وفي التحقق بمقاصده الكبرى، وهي نتيجة لا نحتاج إلى كبير عناء لنقف، ومن مجرد الانتباه إلى مصطلحها ونظام معجميتها، على كونها واحدة من المقررات التي لجأت إلى ضبطها إحدى الفرق الكلامية الإسلامية حين انشغلت، في عهدها، بهذه المعضلة التي كانت تشكل في أوانها مصدر أرق فكري، ولاسيما في مناطق لم تزل حديثة العهد بآثار المعتقد المسيحي أو في اتصال مباشر مع رجال اللاهوت المسيحي؟ بل كيف يمكننا أن نطمئن بعد هذا إلى ما يصدر عن الحداثيين من أحكام، يبدو من الوهلة الأولى أنها صِيَغ تدل على عميق الوعي بما هم مقبلون عليه من اشتغال، ولكنك ما أن تخطو معهم خطوة أخرى حتى تدرك أن بين المنطوق في صيغته المجردة وبين تنزيله على خصوص المشكلات فرقا، بل تعارضا مفضوحا، وإلا فعلى أي محمل يحمل قول أبي زيد، قبل هذا الذي أثبتناه آنفا بنحو الصفحتين: "إن معضلة الفكر الديني أنه يبدأ من تصورات عقائدية ومذهبية عن الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية وعلاقة كل منهما بالأخرى، ثم يتناول النصوص الدينية جاعلا إياها تنطق بتلك التصورات والعقائد. وبعبارة أخرى نجد المعنى مفروضا على النصوص من خارجها، وهو بالضرورة معنى إنساني تاريخي يحاول الفكر الديني دائما أن يلبسه لباسا ميتافيزيقيا ليضفي عليه طابع الأبدية والسرمدية في آن واحد" (نصر حامد أبو زيد، 2007، ص 200–201). فلم ينكر أبو زيد على الفكر الديني ما يجيزه لنفسه؟

ثمة مسألة أخرى هي، في نظرنا، أفدح مما وقفنا عليه إلى لحظتنا هذه. هل يستقيم من الناحية المنطقية الصرفة أن يقال: "إن النصوص الدينية هي النصوص المقدسة الثابتة تاريخيا" (نصر حامد أبو زيد، 2007، ص 196)، وأن يقال في الآن نفسه ومن الجهة عينها: "النصوص الدينية [هي] نصوص بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة، هي فترة تشكلها وإنتاجها"؟ (نصر حامد أبو زيد، 2007، ص 209).

وإذا كان من اليسير على القارئ الصارم أن يدحض هذه الأقاويل، من وجهة منطقية خالصة، فإن الأجدى قد يكون هو البحث عن سبب هذا الخلل، أو ما دعوناه بالاختلال الذي لازم قراءة الحداثيين للنص الديني فأنتج هذا الضرب من الدراسات التي كشفت عن محدودية وقصور ظاهرين.

وأول ما يستوقفنا في التنقيب عن مظاهر هذا الخلل، أمر في الغاية من الأهمية. ذلك لأن دعاة الحداثة الغربية، وهم في الأصل أعداء القداسة، قد انتهى بهم الأمر إلى تقديس الحداثة الغربية ذاتها، فوقعوا من حيث لا يشعرون في عين ما نهضوا لنقضه.

فإن يكن مرادهم تنحية كافة أشكال التقديس عن مواضيع البحث والمعالجة النقدية، فقد خالفوا غرضهم الأصلي، حينما استبدلوا ضربا من القداسة بغيرها، مع فارق جوهري، وهو أنهم عمدوا إلى نصوص بعينها، فأسقطوا عنها ما هو متأصل فيها ومستقر لدى أهلها، من وجوب تبجيلها والعناية بها والتعظيم لها، ثم خلعوا– في غمرة سعيهم المشوب ببطانة وجدانية عالية التوتر– أوصاف القداسة على آليات استدلالية ومفاهيم إجرائية، الأصل فيها أنها وسائل لمقاربة النصوص والاشتغال عليها؛ أي أن وصف القداسة وما هو في معناه، قد وقع تنزيله على جملة مفاهيم وإجراءات نقدية، لم يجْرِ التوسل بها إلا انصرافا عن حيز القداسة ومداراتها؛ فكيف انقلب الأمر، وصار أشد الدعاة إلى الحداثة واقعين في تقديس ما يجتهد في رفع مظاهر التقديس وإبطالها؛ أي أنهم اتهموا خصومهم بمجافاة منطق الحداثة والتنكر لمنجزاتها، ثم اشتبه عليهم أمر مقصودهم وأشكل عليهم سبيل التحقق به، فنقضوه ووقعوا في أشنع مما رموا به خصومهم!

وإذا لم يكن لنا أن نحاكم نوايا أبي زيد التي ليس إلى الاطلاع عليها من سبيل، فإن لنا أن نرتاب، رأسا، في مقاصده الحقيقية التي يلوح لمن يزاول النظر فيها، بروية وتمعن، أنها ترمي إلى أبعد مما أفصح عنه من وجوب إنتاج وعي نقدي بالنصوص. ولعل الأدعى إلى التعجب في دراسته هو اعتماده على المغالطة في بناء استدلالاته، خصوصا في ترتيب الكلام والانتقال من مستوى إلى آخر. لقد انتقل، بصدد النصوص الدينية، وبعد أن أقر لها بالقداسة الثابتة تاريخيا، إلى تجريدها منها بحجة كونها نصوصا بشرية كغيرها من سائر النصوص الأخرى، ثم زاد على ذلك مرحلة أخرى، فقال: "إن النصوص الدينية ليست في التحليل الأخير سوى نصوص لغوية، بمعنى أنها تنتمي إلى بنية ثقافية محددة، تم إنتاجها طبقا لقوانين تلك الثقافة التي تعد اللغة نظامها الدلالي المركزي" (نصر حامد أبو زيد، 2007، ص 204)؛ وهكذا، فقد تمَّ إهدار القداسة التي سلَّم بها في بداية دراسته للنصوص الدينية التي لم تعد شيئا آخر غير نصوص لغوية، بدلالة ما يفيده أسلوب الحصر في عبارته.

هذا، وقد عمد المؤلف إلى بيان ما يدعوه بـ«تناقض الفكر الديني الإسلامي" إلى بحث وجيز لإشكال العلاقة بين الإلهي والإنساني، للدلالة على فُشُوِّ مثل هذه الإشكالات في الفكر الإسلامي، وعلى أن سبيل الخروج من معضلاتها إنما هو تعرية ما تنطوي عليه من قوادح منطقية خطيرة، ولأجل ذلك بات من المحتوم تفكيك بنيتها وفضح ألاعيبها وتجاوزها دفعة واحدة؛ ونحن نستسمح القارئ الكريم في إيراد نصه، على طوله، وربما يكون عذرنا في أنه نص يكشف عن بعض المغالطات التي لا يفتأ الخطاب الحداثي عن إتيانها في معالجته لأمثال هذه القضايا.

يقول نصر حامد أبو زيد: "يقف الفكر الديني الإسلامي من مسألة طبيعة السيد المسيح موقفا نافيا لأي طبيعة أخرى سوى الطبيعة الإنسانية النقية الخالصة. وليس هذا موقفا خارجيا مفروضا على النصوص الدينية الإسلامية، بل هو موقف يستند إلى الدلالات المباشرة للنصوص، الدلالات التي تؤكد عبودية المسيح لله، وتؤكد أن الطبيعة الخاصة لمولده من أم دون أب لا تعني شيئا يغير من طبيعته البشرية، فشأن عيسى في ذلك كشأن آدم: "خلقه من تراب"، آل عمران/ 59. والمقارنة بين القرآن والسيد المسيح من حيث طبيعة "نزول" الأول وطبيعة "ميلاد" الثاني تكشف عن أوجه التشابه بين البنية الدينية لكل منهما داخل البناء العقائدي للإسلام نفسه.

ولعلنا لا نكون مغالين إذا قلنا إنهما ليسا بنيتين، بل بنية واحدة رغم اختلاف العناصر المكونة لكل منهما، فالقرآن كلام الله وكذلك عيس عليه السلام: "رسول الله وكلمته"، النساء/ 171. وقد كانت البشارة لمريم: "إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح ابن مريم"، آل عمران/ 45. وإذا كان القرآن قولا أُلقِيَ إلى محمد عليه السلام، فإن عيسى بالمثل كلمة الله "ألقاها إلى مريم وروح منه"، النساء/ 171، أي أن محمدا= مريم. والوسيط في الحالتين هو الملاك جبريل الذي تمثل لمريم "بشرا سويا"، مريم/ 17، وكان يتمثل لمحمد في صورة أعرابي. وفي كلتا الحالتين يمكن أن يقال إن كلام الله قد تجسد في شكل ملموس في كلتا الديانتين: تجسد في المسيحية في مخلوق بشري هو المسيح، وتجسد في الإسلام نصا لغويا في لغة بشرية هي اللغة العربية. وفي كلتا الحالتين صار الإلهي بشريا، أو تأنسن الإلهي.

[...] وإذا كان الفكر الديني الإسلامي ينكر على الفكر الديني المسيحي "توهم" طبيعة مزدوجة للسيد المسيح، ويصر على طبيعته البشرية، فإن الإصرار على الطبيعة المزدوجة للنص القرآني وللنصوص الدينية بشكل عام يعد وقوعا في التوهم نفسه [...] وإذا كان هذا التوهم قد أدى إلى عبادة ابن الإنسان في العقائد المسيحية، فإنه قد أدى في العقائد الإسلامية إلى القول بقدم القرآن وأزليته بوصفه صفة قديمة من صفات الذات الإلهية، كما سبقت الإشارة. وفي الحالتين يتم نفي الإنسان وتغريبه عن واقعه لا لحساب الإلهي والمطلق كما يبدو على السطح، بل لحساب الطبقة التي يتم إحلالها محل المطلق والإلهي" (نصر حامد أبو زيد، 2007، ص 206–208).

إن لدينا على هذا النص جملة من المآخذ، بعضها مبدئي وبعضها الآخر مما قد ينفتح فيه باب المناظرة ويتسع الأخذ والرد. فلنكتف ببيان ما نراه مبدئيا:

– **مغالطة الانتقال بين مستويين لا يجوز انتهاك ما بينهما من المسافة**؛ إذ هو بدأ بالحديث عن الفكر الديني، الذي هو مجرد اجتهاد بشري لا عصمة فيه ولا قداسة له، ثم انساب القول

مباشرة إلى جلب نصوص ثابتة القداسة، بحيث جعل الأمر يبدو كما لو أن ما يصدق في هذه المسألة على الفكر الديني صادق من باب الأولى على الآيات القرآنية، بحسب ما هو ظاهر من دلالاتها المباشرة. ومن ثمة فهذا التناقض المزعوم للفكر الديني مقول هو الآخر على النصوص القرآنية ذاتها.

– **المساواة في الرتبة بين القولين الإلهي والبشري**، بحيث صار الاستشهاد بالآيات القرآنية– وهي قول إلهي ثقيل–، مقحما دون أدنى تمييز في تضاعيف قول بشري خفيف، وكأن لا فرق بين نظام القول الإلهي ونظام القول البشري، فتكون المغالطة هنا عدم حفظ رتبة القول الإلهي، مع سابق تأكيده لقداسة النص القرآني.

– **الحديث عن آيات قرآنية دون الاعتناء بتبين دلالاتها الحقيقية**، ودون استشعار الحرج من القول في شأنها بغير ما استئناس بأقوال أصحاب الصناعة؛ وهذه مسألة خطيرة تتطلب منا بعض البيان.

لقد دأب الحداثيون العرب على تعظيم مسائل البحث العلمي والحرص على الخضوع لما تقتضيه المنهجية الأكاديمية من وجوب احترام التخصصات العلمية، وعدم الخوض في الشؤون التي لا يمتلك الباحث زمام الخوض فيها، لئلا يعرض نفسه لمزالق لا تحمد عواقبها في أعراف البحث العلمي المؤسساتي؛ ولأجل ذلك ترى كثيرا منهم يتعرض بالنقد الحاد لبعض التقليديين، الذين ورطوا أنفسهم في تناول موضوعات تفوق مقدرتهم وكفايتهم العلمية، فجاءت أبحاثهم هزيلة مثيرة للشفقة. فإذا كان هذا موقفهم بإزاء خصومهم، وهو صائب لا غبار عليه، أفلم يكن حقيقا بهم الالتزام بهذا الاعتبار، وهو أن ميدان التفسير القرآني ميدان راسخ متجذر في الممارسة العلمية الإسلامية، بل إن علماء الإسلام– وفي كل العصور– ربما لم يعتنوا، خلا علم الفقه وأصوله، بعلم كعنايتهم بالتفسير الذي أفردوه بالمنزلة الخاصة الرفيعة، لأن موضوعه المحوري هو كلام الله المقدس، فلأجل ذلك بالغوا أشد المبالغة في الاحتياط لمن يزاول النظر فيه والاشتغال عليه؛ وليست إشكالية التفسير بالرأي غير مثال بسيط على شدة تحريهم وحرصهم في ممارسة هذا العلم.

ومن ثمة فقد كان الواجب على الحداثيين، مراعاة لمبدأ الموضوعية والنزاهة، واعتبارا لمبدأ التسلح بأدوات العلم المراد مزاولته، أن يقفوا مع تفاسير القرآن وقفة من يطلب الاستزادة من العلم، للإلمام بالموضوع والإحاطة بأطرافه؛ وأما أن ينصرفوا عنها انصرافا بدعوى قدامتها وقلة محصولها، مع الازدراء لأصحابها والاستنكاف عن الرجوع إليهم، فذلك من أشد الغرور والتطاول المفسد لأخلاقيات البحث العلمي بالجملة؛ هذا، إذا قدرنا أن

أهل القراءات الحداثية هم، أصلا، من أهل هذا التخصص المبرزين فيه، وأما إن كانوا من غير ميدانه، فتلك تهمة أخرى، ربما كان وصفها بالتطفل تأدبا في حقهم لا غير.

إن مدار الأمر في تلك الآيات التي جلبها المؤلف للاستدلال على ما بين العقيدتين، الإسلامية والمسيحية، من التماثل في البنية والرؤية هو على ثلاثة ألفاظ، لم يعتن أبو زيد بورودها في هيئة مخصوصة، أو بما تنطوي عليه من دلالات ضمن سياقها القرآني العام، ولذلك فقد قاده الانصراف عن تدبرها إلى ما انتهى إليه من نتيجة ركيكة هزيلة المعنى والمبنى؛ وليست هذه الألفاظ غير: الخلق والكلمة والإلقاء.

أما لفظ الخلق الوارد في قوله تعالى: "إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون"، فقد اتفق علماء التفسير، وأجمعوا بالكلية على أن الآية "نازلة في الاحتجاج ومتعرضة لشأن وفد النصارى– وفد نجران–، للدلالة على أن كيفية ولادته لا تدل على أزيد من كونه بشرا مخلوقا نظير آدم عليهما السلام [...]، فمعنى الآية: أن مثل عيسى عند الله أي وصفه الحاصل عنده تعالى، أي ما يعلمه الله تعالى من كيفية خلق عيسى الجاري بيده، أن كيفية خلقه يضاهي كيفية خلق آدم، وكيفية خلقه أنه جمع أجزاءه من تراب، ثم قال له كن فتكوَّن تكونا بشريا من غير أب [...] ويظهر من الآية أن خلقة عيسى كخلقة آدم خلقة طبيعية كونية، وإن كانت خارقة للسنن الجارية في النسل، وهي حاجة الولد في تكونه إلى والد" (محمد حسين الطباطبائي، 1972، مج 3، ص 212). فيكون المعنى على ما قرره العلامة ابن عاشور بأوضح تقرير وأمتنه، أن إبطال عقيدة النصارى من تأليه المسيح قد اقتضى أن يريهم الله "أن آدم أولى بأن يُدَّعى له ذلك، فإذا لم يكن آدم إلها مع أنه خلق بدون أبوين، **فعيسى أولى بالمخلوقية من آدم**" (محمد الطاهر ابن عاشور، 2000، مج 3، ص 112)، ولاسيما أن "**الضمير في "خلقه" لآدم لا لعيسى، إذ قد عَلِم الكل أن عيسى لم يخلق من تراب، فمحل التشبيه قوله: "ثم قال له كن فيكون**"" (محمد الطاهر ابن عاشور، المعطيات السابقة عينها).

هذا، وأما المقصود بلفظ الكلمة في الكلام الإلهي، فهو دفع ما اشتبه على النصارى من وصف عيسى بأنه كلمة الله، حتى اعتقدوا بأنه غير خالص الناسوت، "إذ الكلمة مراد بها كلمة التكوين، وهي تعلق القدرة التنجيزي. ووصف عيسى بكلمة مراد به كلمة خاصة مخالفة للمعتاد في تكوين الجنين، أي بدون الأسباب المعتادة. وقوله "منه"، من للابتداء المجازي، أي بدون واسطة أسباب النسل المعتادة" (محمد الطاهر ابن عاشور، 2000، مج 3، ص 96). وقد فصَّل الفخر الرازي في هذا الموضع من تفسيره، بقوله: "وأما قوله تعالى [بكلمة منه] فقد ذكرنا تفسير الكلمة من وجوه، وأليقها بهذا الموضع: أن كل علوق وإن كان مخلوقا بواسطة الكلمة، وهي قوله: كن، إلا أن ما هو السبب المتعارف كان مفقودا في حق عيسى عليه

السلام وهو الأب، فلا جرم كان إضافة حدوثه إلى الكلمة أكمل وأتم، فجعل بهذا التأويل كأنه نفس الكلمة، كما أن من غلب عليه الجود والكرم والإقبال يقال فيه على سبيل المبالغة إنه نفس الجود ومحض الكرم وصريح الإقبال، فكذا هاهنا" (الإمام الفخر الرازي، 1938، مج 8، ص 50).

وأما في التحرير والتنوير فقد جاء في تفسير الآية 171 من سورة النساء ما يلي: "الكلمة هي التكوين، وهو المعبر عنه في الاصطلاح بـ[كن]. فإطلاق الكلمة على التكوين مجاز، وليس هو بكلمة، ولكنه تعلق القدرة. ووصف عيسى بذلك لأنه لم يكن لتكوينه التأثير الظاهر المعروف في تكوين الأجنة، فكان حدوثه بتعلق القدرة، فيكون في [كلمته] في الآية مجازان: مجاز حذف ومجاز استعارة صار حقيقة عرفية [...] فإن قلت: ما حكمة وقوع هذين الوصفين [كلمة الله، وروح الله] هنا على ما فيهما من شبهة ضلّت بها النصارى، وهلاً وُصف المسيح في جملة القصر بمثل ما وصف به محمد صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى: "قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي"، الكهف/ 110، فكان أصرح في بيان العبودية وأنفى للضلال. قلت: الحكمة في ذلك أن هذين الوصفين وقعا في كلام الإنجيل، أو في كلام الحواريين وصفا لعيسى عليه السلام، وكانا مفهومين في لغة المخاطبين يومئذ، فلما تغيرت أساليب اللغات وساء الفهم في إدراك الحقيقة والمجاز تسرب الضلال إلى النصارى في سوء وضعهما، فأُريدَ التنبيه على ذلك الخطأ في التأويل، أي أن قصارى ما وقع لديكم من كلام الإنجيل هو وصف المسيح بكلمة الله وبروح الله، وليس في شيء من ذلك ما يؤدي إلى اعتقاد أنه ابن الله وأنه إله" (محمد الطاهر ابن عاشور، 2000، مج 4، 331–332).

وأما الإلقاء، في قوله تعالى: "فألقاها إلى مريم"، فمعناه "**أوصلها إلى مريم، وروعي في الضمير تأنيث لفظ الكلمة، وإلا فالمراد منها عيسى، أو أراد كلمة أمر التكوين**" (ابن عاشور، المعطيات السابقة عينها).

فانظر، بعد هذا، كيف كان تناول أبي زيد للنصوص الدينية تناولا هشا لا يتماسك بنيانه أمام أول فحص أو اختبار. ورب قائل يقول: ألم تكن هذه التفاسير، وغيرها كثير، بين يديه فيعود إليها كما يعود إلى كتب الفلاسفة إذا أهمته مسألة من مسائل الفلسفة، أو إلى مراجع التاريخ إذا احتاج إلى دراسة فترة من فترات التاريخ الإنساني وتوثيق بعض أحداثها، فلِمَ أحجم هنا عن الاستئناس بأهل هذا العلم والأخذ عن المتبحرين فيه؟ والحق أننا لا نملك أن نجيب عن هذا السؤال الماكر، مخافة أن يكون في جوابنا عنه بعض القسوة أو الشدة على أبي زيد وأمثاله.

مع ذلك، فيمكننا أن نقول دون أن نخشى الافتئات على المؤلف، إن مأخذنا الثاني على قراءة الحداثيين هو أن مواجهتهم للنصوص الدينية من دون عدة علمية كافية قد أدت إلى

وقوعهم في مزالق منهجية ومعرفية من العيار الثقيل. وهل كان حتما على أبي زيد أن يتهجم على الفكر الديني الإسلامي ويتساهل في قراءة القرآن وهو يكاد لا يحسن، بعد، التمييز بين مجاز وحقيقة ولا بين تصريح وتورية؟ ولَم كان عليه أن يتورط في مقارنة ساذجة بين نصوص قرآنية صريحة ومعتقد لاهوتي مسيحي، فيأتي بمماثلة تخللها فساد الفهم وبُعد التأويل من كل وجه؛ اللهم إلا أن يكون هذا الاجتراء على المقدس الصميم هو السمة الغالبة على اشتغال الحداثيين، فيكون الأمر حينها في غاية الوضوح. ولكن الحداثيين أخطأوا، بدءا، إذ أسقطوا قداسة النص القرآني بدعوى إخضاعه لصرامة البحث العلمي والمقاربة النقدية، ولكنهم ما لبثوا أن وقعوا ضحية تقديس لمفاهيم، انتصبت أمامهم أصناما جديدة عبدوها وظلوا عاكفين على التعبد لها والتبشير لها بغير وجه حق.

هذا، وأما آخر مآخذنا على قراءات الحداثيين المختلة، فهي إصرارهم على التمويه بعبارات مقتبسة من أعمال الأوروبيين، وإيهام القارئ العربي بانغلاق الفكر الديني الإسلامي وجموده، وبأنهم رواد فاتحون محررون؛ مع أن الغالب على ما يحرره الحداثيون من دراسات أو مصنفات إنما هو على نمط ما تابعنا طرفا منه من دراسة أبي زيد، وهو بعدُ من أهل الشأن بينهم! ولو لا خشية الإطالة في الحديث عن هذا المأخذ لوقفنا على بعض مراوغات الحداثيين وأساليب بعضهم في الترويج لأفكار الأوروبيين وعلمائنا المتقدمين من دون الإحالة على مواضع هذه الأفكار، حتى إن القارئ ليحسبها من جهد قرائحهم.

3. إيتيقا القراءة، أو في القراءة المتأدبة: الإنصاف والاعتراف

ليس الغرض من هذه الفقرة أن نصطنع أسلوب الوعَّاظ الأخلاقيين في الحديث عما يجب أن تأخذ به قراءات الحداثيين من معايير ملزِمة، ولكنه التنبيه إلى أن حالة الاختصام والاصطدام بين الحداثيين، وبين من يدعوهم الحداثيون، أنفسهم، بأهل الجمود من السلفيين– وهي حالة تعدَّت ميدان البحث العلمي ومجال المناظرات لتصب في عداءات مذهبية وإيديولوجية– لا يمكن أن ترتفع، في نظرنا، ما لم يستند أهل القراءة الحداثية إلى ضوابط من أخلاق أكاديمية تحول دون استعلائهم على النصوص أو تعاليهم على قراءات غيرهم ممن ليسوا على وفاق مع مبادئهم، أو وصفهم لأصحابها بأوصاف لا تليق بفكر الحداثة ذاته.

وأول ما يعنينا هنا هو مبدأ الإنصاف الأنواري في القراءة، ومقتضاه، بحسب ما تقرر في الفلسفة الهرمينوطيقية المعاصرة، إنه نزوع المؤول أو القارئ إلى اعتبار الدلالات، الأشد توافقا لمقصد صاحب العلامات المنصوبة عليها، صائبة هرمينوطيقيا، ما لم يقم الدليل على خلاف ذلك؛ أي أن الأصل في الإقبال على النصوص هو التسليم المبدئي بسلامة

قصد المؤلف من إرادة التغليط أو الإيهام، وبخلو نصه من فاسد المفاهيم، وبانطوائه على ما يصح اعتباره، وعلى نحو قبلي، صائبا لا مشاحة فيه؛ ومن ثمة فلا يحسن بالقارئ أن ينتهك خصوصيات النص بتحميله من المضامين ما لا قبل له باحتماله، أو بتجريده من الدلالات التي ينطوي عليها انطواء. وإذن فالمآل التطبيقي لمبدأ الإنصاف إنما هو الاحتراز من الإخلال بكيان النصوص أو الاعتساف في علاجها بما هو خارج عن نظامها*.

وإذا كان هذا حقا لكل نص بشري عادي، فكم سيعظم هذا الحق إذا تعلق الأمر بنص إلهي ثابت القداسة والتنزيه. وعلى هذا فسيكون على القارئ للنصوص الدينية قراءة علمية أن يتأدب بإزائها غاية التأدب، بإحلالها– أولا– منزلتها التي لا يمكن أن تنازعها فيها نصوص سواها، وأن لا يقترب منها– ثانيا– إلا إذا أعد لهذا الاقتراب عُدَّتَه من وسائل علمية ومناهج نقدية جَرَّب إجرائيتها وقيمة محاصيلها في تفكيك النصوص والغوص على دقيق معانيها؛ وأما أن يتهجَّم عليها وهو لَمَّا يستحكم، بعدُ، آلياته ولا هو واع بطبيعة ما هو بسبيله أو مقدم عليه، فذلك من قبيح الاجتراء الدال على غرور مستحكم في طبائع بعض القراء، الذين يوشك أن يفضي بهم تساهلهم المفرط إزاء النص القرآني إلى الخوض فيه بما لا يخلو من السخرية والازدراء؛ فإذا لقوا من فريق آخر ما يؤلمهم من ألوان النقد والدحض، عدوا ذلك انتقاصا من قيمة الفكر الحر، واعتبروا صنيعهم معهم من قبيل الجمود والانغلاق، ووصفوهم بشتى أوصاف الجهل والظلامية.

وربما كان تعالي الحداثيين على من ليسوا من زمرتهم هو ما يحملنا على أن نرى في مبدأ الاعتراف عاصما من شتى الانزلاقات في تعامل أهل الفكر فيما بينهم، حتى ينتظم أمر الحوار في كنف المسؤولية الفكرية، بعيدا عن تهم التكفير والتبديع، أو الانغلاق والتقليد.

ولعل أوخم آفة تحصل من الانصراف عن مبدأ الاعتراف وتجاهل فضائله الأكاديمية، هي التعامي– لأسباب قد يكون أغلبها غير علمي تماما– عن محاولات فكرية جدية، أضرَّ عدم إيلائها العناية اللازمة والانتباه الكافي لِمَا تنطوي عليه من طرافة وصرامة، بالحوار الفلسفي في دوائرنا الفكرية بين نخبنا المثقفة. ولسنا ندري ما الذي حجب مشروع المفكر المغربي المقتدر الأستاذ طه عبد الرحمن، فلم نشهد، بصدده، قيام حوار فكري جدير بخطورة أطروحاته وبمقام صاحبها العلمي. ولو تحلى مفكرونا الحداثيون بفضيلتي الاعتراف والإنصاف لوجدوا في محاولات طه عبد الرحمن مادة غنية قد تسهم

* راجع مقالنا "الممارسة التأويلية ومشكلة الحقيقة في الهرمينوطيقا الفلسفية"، دراسات فلسفية، ع8، 2012؛ مجلة يصدرها قسم الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية– جامعة الجزائر 2.

في إخصاب حياتنا الفكرية المعاصرة وإمداد خطابنا الفلسفي بما هو في أمس الحاجة إليه، نعني تحريره من عوائق الإبداع. والحقيقة أن مقاومة التقليد والانعتاق من أسره ليست مهمة هينة يسيرة، ولاسيما أن مظاهر الاتباع والانخراط في سبل الغرب قد تفشت فينا إلى الحد الذي أوشكت أن تنطمس معه خصائص هويتنا الذاتية، وتندَكَّ بسببه أصول قوميتنا وخصوص كينونتنا، ولأجل ذلك كانت تعرية المقولات الفلسفية التي تسلَّمها الفكر العربي المعاصر فصادر على صحتها ومطلق مشروعيتها، دون أن يعرضها على محك النقد أمرا لا مندوحة عنه. والأصل في هذا المشروع برمته هو أنْ لا مانع من دخول الإنسان العربي ميدان التفلسف على غير مقتضى الأنموذج الغربي، بموجب حق الاختلاف، وأن سبيل الإبداع فيه التأسيس على شرائط التأصيل فيما استقام من عيون تراثنا المجيد.

وقد بلغ الأستاذ طه عبد الرحمن في هذا السعي شأوا بعيدا في مؤلفه روح الحداثة، إذ تحقق فيه أن تهافت مفكرينا على منتجات الفكر الغربي راجع إلى زعمهم أن الحداثة العالمية التي نعيش اليوم حلقة من أطوارها، هي فضاء كوني لا يتأتى الحضور فيه– على سبيل المشاركة– إلا بالارتماء فيه والالتزام بقضاياه؛ فراح من ثمة يتعقب أسباب جمود المفكرين العرب على تقليد غيرهم، وسر انصرافهم عن تلمُّس موجبات الاستقلال عن الغير والاضطلاع بشروط الإبداع واحتمال مسؤولياته. وهكذا، فمسألة تحرير الإبداع ربما كانت معقد الإشكاليات التي يصطدم بها القارئ لهذا الكتاب، خصوصا وأن المؤلف قد اختار لها مفهوما لئن لم يكن هو رأس مشكلاتنا اليوم، فلا أقل من أنها تصب جميعها في بؤرته، وهو مفهوم الحداثة؛ بل إن القارئ لو نظر في سائر تآليف طه عبد الرحمن السابقة لوجده يحرص على التحذير من سلطان الحداثة المستفحل في كتاباتنا التبجيلية التقريظية من دون وعي منا بمخاطر هذا التبجيل الذي استحال مع مرور الوقت تقديسا طاغيا انقلب علينا إضرارا، وكان القصد تحصيل منافعه! لقد جعلْنَا، مفتونين بتفوق الغرب وتوغله في عوالم التقنية، ننهل من معينه نهلا حجب عنا ما اتصل بنا من روافد تراثنا؛ فكيف لا يهيم الغرب، والحال هذه، تيها بذاته؛ وكيف لا يسلك معنا سبل العجرفة والعُجب، وهو يرى مبلغ ما صار إليه من قداسة عندنا، حتى أضحى من فرط استعلائه، يستنكف الحوار معنا. أليست تعد الندية شرط الحوار والحافظة له من الانحراف فلا ينقلب غطرسة وصلفا وإملاء؟ أليس الأصل في الحوار الإقرار بشرعة الاختلاف؟

ولقد اهتدى طه عبد الرحمن، في اشتغاله على معضلات الحداثة، إلى توجيه في الغاية من الوجاهة، وهو التمييز بين روح الحداثة وواقعها المتحقق. فلئن كان واقع الحداثة اليوم يشهد بغربيتها، ما دام الأنموذج المهيمن الراهن هو تطبيقها على نمط الفكر الغربي، فإن

تهالك المفكرين العرب على الاحتذاء بواقع هذه الحداثة وولعهم بتقليد فلاسفتها إنما يزيد في النأي بهم عن روحها، إذ تنزل ممارستهم لها منزلة من اشتغل بمحاكاة المحاكاة، فتجيء صورتها لديهم كأبهت ما تكون الصور وأمسخها. ولو أدرك المقلدة من العرب المتأخرين حقيقة روح الحداثة لعدلوا عما هم منخرطون فيه منذ أمد بعيد، ولعلموا أن أول مبادئ الحداثة هو ما انبنت عليه مسيرة الأنوار على ما هو مسطور في النص الكانطي الشهير؛ فيكون مبدأ الرشد هو الصارف لآفة التبعية من جهة ما هو يدعو الإنسان إلى استعمال عقله، وارتقائه من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد، وهو مقتضى مبدأ النقد الذي يفيد الآخذ به الاحتراز من الوقوع في آفة الجمود والتحجر. وإذن، فالحاصل من هذا التمييز أنه لا مانع من تعدد تطبيقات روح الحداثة وتكثر نماذجها على اختلاف فيها وتفاوت بينها وبين قيم هذه الروح. ولعل أهم ما يستخلص من استدلالات طه عبد الرحمن هو أن الحداثة الغربية الأوروبية القائمة ليست سوى إحدى إمكانيات روح الحداثة المتحققة، فلا حظ لها من الكونية المزعومة، لأنها نتاج سياق مخصوص، فيحصل بذلك الانتساب إلى روح الحداثة لكل الأمم على السوية.

هذا، ولقد كان لقراءات الحداثيين للنص الديني حيز من اهتمامات المفكر المغربي، انتهى بعد عرض دقيق لأصول معالجاتها وتبصر واسع بمقاصدها إلى تقويمها والاستدراك عليها، ولكنه أوضح أن ما تشكو منه من مآخذ هو أمر قد نال من صدقيتها: "ولا ينفع أن يقال إن إبداع هؤلاء القراء يتجلى في كونهم قاموا بتطبيق منهجيات ونظريات لم تطبق على القرآن من قبل، لأننا نقول إن هذا التطبيق لا يعدو أن يكون إسقاطا آليا، والإسقاط لا إبداع معه، بل إن هذا التقليد جعل قراءاتهم ترجع إلى زمن ما قبل الحداثة، وهكذا، فقد رضي هؤلاء بأن يضعوا أنفسهم، اختيارا، تحت الوصاية الثقافية لصانعي الحداثة الغربية، فكانت قراءاتهم، بموجب روح الحداثة نفسها، عبارة عن قراءات القاصرين لا قراءات الراشدين" (طه عبد الرحمن، 2006، ص 192–193).

خلاصة

يحتاج الخطاب الحداثي العربي المعاصر إلى الإصغاء إلى مثل هذه المحاولات التي يعنيها أمر الحداثة، ولكن بصيغة موصولة بتراث الأمة، فتأتي حداثتنا مبدعة غير مقلدة، ويحق لها إذ ذاك أن تعلن نديتها ومشاركتها في صنع الحداثة العالمية، على مقتضى اشتغالها وبما يستجيب لمطالبها، لأنها ستكون حينها قد ارتقت مقاما رَشَدا.

المراجع

1. ابن عاشور محمد الطاهر ، 2000. التحرير والتنوير، ط1، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.
2. أبو زيد نصر حامد ، 2007. نقد الخطاب الديني، ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت.
3. الجابري محمد عابد ، 1991. التراث والحداثة، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
4. الرازي الفخر، 1938. التفسير الكبير ﴿مفاتيح الغيب﴾، ط1، المطبعة البهية المصرية، القاهرة.
5. الشرفي عبد المجيد ، 2011. لبنات .III في الثقافة والمجتمع، ط1، دار الجنوب للنشر، تونس.
6. الطباطبائي محمد حسين ، 1972. الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة مطبوعاتي، إسماعيليان.
7. المسكيني فتحي، 2001. الهوية والزمان. تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن، ط1، دار الطليعة، بيروت.
8. بشاني أحسن، 2006. خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية، دراسة تحليلية نقدية، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، [الدراسة غير منشورة بعد].
9. طه حسين، 1996. مستقبل الثقافة في مصر، ط3، دار المعارف، القاهرة.
10. طه عبد الرحمن، 2006. روح الحداثة. المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت.
11. كانط إيمانويل، 2005. مجلة أيس، العدد1، جوان، الجزائر.
12. مليت فؤاد، 2012. "الممارسة التأويلية ومشكلة الحقيقة في الهرمينوطيقا الفلسفية"، دراسات فلسفية، العدد8.